

T O P ● G R A P H I C A

STUDIEN UND TEXTE ZU KULTURELLEN RÄUMEN
IN EUROPA

HERAUSGEGEBEN VON
JAVIER GÓMEZ-MONTERO UND RUDOLF JAWORSKI

BAND 2

URBES EUROPÆÆ

Modelos e imaginarios urbanos para el siglo XXI
Paradigmes et imaginaires de la ville pour le XXI^e siècle

Javier Gómez-Montero &
Christina Johanna Bischoff [Eds.]

Ludwig

Education, Audiovisual and Culture Executive Agency
Unit Erasmus - Jean Monnet
Study Centres Project N° 28321-IC-2005-1-DE-ERASMUS-IPUC-4



www.uni-kiel.de/urbes.europaeae

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2009 by Verlag Ludwig
Holtenauer Straße 141
24118 Kiel
Tel.: 0431-85464
info@verlag-ludwig.de
www.verlag-ludwig.de

Gestaltung: Daniela Zietemann

Umschlagbild: Pash Buzari, *Where Does Where Do You Come From Come From*
(2007), Wall drawing, Dimensions variable.

ISBN 978-3-86935-007-3

Inhaltsverzeichnis

- 7 PRÓLOGO – AVANT PROPOS**
- 15 VARIACIONES SOBRE UN PARQUE TEMÁTICO:
 DE JACQUES TATI A FRANCIS FORD COPPOLA
 ANXO ABUÍN**
- 37 LA BÚSQUEDA DE LA CIUDAD IDEAL EN LOS SIGLOS
 XIX Y XX
 JOSÉ ANTONIO ALDREY VÁZQUEZ**
- 51 LA CONSTRUCTION / DESTRUCTION DE SOI DANS
 ET PAR LA VILLE : PHILADELPHIE (ROCKY, 1976) VS.
 LONDRES (NAKED, 1993)
 UR APALATEGI**
- 73 VILLES EUROPÉENNES EN MUTATION
 ANNE-MARIE AUTISSIER**
- 84 LA MÉTROPOLE ET L'AVANT-GARDE. VISUALITÉ
 ET SCRIPTURALITÉ DANS NADJA D'ANDRÉ BRETON
 CHRISTINA JOHANNA BISCHOFF**
- 106 AMBIVALENCIAS DE LA GRAN CIUDAD EN F. TÖNNIES Y
 G. SIMMEL: COMUNIDAD E INDIVIDUALIDAD
 ANA ISABEL ERDOZÁIN**
- 127 VAGABUNDOS, MARCHEURS Y NÓMADAS URBANOS.
 UN MODELO DE LECTURA LITERARIA DE LA CIUDAD Y
 TRES APLICACIONES
 JAVIER GÓMEZ-MONTERO**

**150 <MAPPING THE UNMAPPABLE>: GIRO ESPACIAL, CIUDAD
POSMODERNA, CIBERCIUDAD**
MANUEL DEL RÍO

**185 CIUDADES-FRONTERA EN EL UMBRAL DE LA EDAD
MODERNA: NÁPOLES Y CONSTANTINOPLA EN LA
LITERATURA ESPAÑOLA DEL SIGLO DE ORO**
ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA

Ciudades-frontera en el umbral de la Edad Moderna: Nápoles y Constantinopla en la literatura española del Siglo de oro

Encarnación Sánchez García
(*Università di Napoli L'Orientale*)

En las dos últimas décadas del siglo pasado la teorización sobre la tendencia a la hibridación en las culturas que, heredadas del pasado, se iban enfrentando progresivamente al proceso de globalización ha ido aumentando de forma tan vertiginosa cuanto caótica sea en Occidente sea en ciertos ámbitos del Oriente asiático. La atención hacia las tendencias que las culturas globalizadas muestran a la hibridación ha producido una imponente literatura crítica de valor muy desigual, y, al intentar enumerar y describir paradigmas nuevos, las nuevas teorías han señalado la Frontera como uno de los objetos simbólicos preferidos, por su poder convocador en el momento en que se desdibujan muchas de las líneas de separación tradicionales y se crean infinitas otras – invisibles y movedizas – dentro de las sociedades globalizadas¹.

¹ Vid. Anzaldúa (1987); Bhabha (1990); García Canclini (2001); Pratt (1992).

La idea de una nueva ocupación del globo por una humanidad transterrada se ha ido abriendo paso y ha alcanzado valor figural en corrientes filosóficas que, dejando a un lado los parámetros epistemológicos, afrontan la cuestión de la identidad con planteamientos hermenéuticos: Paul Ricœur especialmente en *Soi-même comme un autre*² pero también en textos anteriores, define su propuesta como una *filosofía del rodeo* que abandona concepciones esencialistas de la identidad y aspira a una certeza subjetiva de la conciencia proponiendo una «réplica poética» al problema de la identidad.

Esta propuesta metodológica se centra en el uso de la literatura como instrumento para la autocomprensión, lo que, en cierto modo, promueve una tendencia a la espacialización de las teorías sobre lo humano. En tal dirección, Gilles Deleuze propone metodologías sobre una nueva forma de «estar» en el mundo que, de hecho, parece superar la idea de frontera:

Habrà pues que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allí conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuums* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de nueva tierra³.

Desde la ladera creativa los libros del novelista y ensayista italiano Claudio Magris han representado en los últimos años esta nueva instancia filosófica y han elegido la frontera como eje de indagación y de ficcionalización⁴.

La superación del concepto de límite que la frontera representa no es, por otra parte, exclusiva de la postmodernidad; al contra-

2 Ricœur (1999).

3 Deleuze (1980), 105.

4 Vid. Aversa (2004).

rio, encontramos signos continuos de su presencia en la literatura clásica, pues, como escribía Claudio Guillén en uno de sus últimos libros, a propósito de un pasaje de Plutarco sobre el exilio,

el ser humano conforme se muda de lugar y de sociedad, se encuentra en condiciones de descubrir o de comprender más profundamente todo cuanto tiene en común con los demás hombres, uniéndose a ellos más allá de las fronteras de lo local y de lo particular: las dimensiones cósmicas de la naturaleza⁵.

Este papel de la frontera como límite y como acicate del hombre para superar lo doméstico y lo propio a favor de lo universal ha sido, por otra parte, reconocido por la literatura desde la antigüedad a causa de su potencial temático pero también por su funcionalidad estructural, y ha habido textos literarios que se han ocupado de esa línea de demarcación que llamamos frontera con especial énfasis.

Por otro lado, y atendiendo en concreto al ámbito de las literaturas occidentales, la atención retórica hacia la idea de frontera está seguramente en relación con los procesos de territorialización que atraviesan las literaturas romances a partir del Renacimiento, en correspondencia y como resultado de la afirmación de las nacionalidades y, en ciertos casos, de las naciones modernas.

En concreto, al principio de la edad moderna, la literatura se interesa por la frontera sea como tema sea como función, paralelamente a la toma de conciencia de la nacionalidad y en relación dinámica con las variantes que constituyen las características principales de esa nacionalidad. Los libros magistrales que Soledad Carrasco Urgoiti escribió sobre el tema de la frontera en la literatura española del Renacimiento español, con extensiones a los siglos siguientes, son un suficiente botón de muestra⁶.

5 Guillén (2007), 33.

6 Vid. Carrasco Urgoiti (1989).

En relación con el tema de la frontera como línea de demarcación de dos civilizaciones podemos poner el de la elaboración de un discurso representativo del «Otro», ámbito vasto en el que la serie literaria española genera una imponente producción, sin parangón en las otras literaturas contemporáneas, a las que se anticipa con una antelación aproximada de dos siglos. En efecto entre las innumerables cristalizaciones formales del discurso literario en el Siglo de Oro español, y atravesando variadísimos géneros (desde el histórico, al dialógico, desde las relaciones de sucesos a las misceláneas, desde el teatro a la poesía) emerge con fuerza la elaboración de un discurso representativo del «Otro», es decir de todo lo que está fuera del propio sistema epistemológico y que por razones políticas, de dinámicas de bloques, de relaciones comerciales y culturales, entra en contacto con dicho sistema; al hacerlo produce una eclosión de discursos que dan razón de esa otredad esforzándose por colocarla dentro de la propia *Weltanschauung* según la codificación propia de cada uno de aquellos géneros.

Con cierta independencia de la altura del resultado estético, digamos que el discurso literario sobre el «Otro» produce objetos simbólicos cuyo valor es fundamental en el interior del sistema pues ayudan a establecer sus contornos y a afinar la percepción de la propia identidad. Son objetos de distanciaci3n que, creando espacio dentro de la civilizaci3n que los elabora, la enriquecen y completan.

En esta dinámica compleja el signo material que probablemente representa el símbolo más potente de la distanciaci3n es la frontera, un signo que a veces tiene su raz3n de ser en contrastes o distanciamientos humanos creados por la naturaleza, mientras que otras veces es un signo arbitrario y depende exclusivamente de circunstancias y caprichos o intereses de potentes. Tan fuerte es el valor representativo de la frontera en el imaginario colectivo que podríamos incluso llamarla *icono* de la distanciaci3n. Ella se constituye, paradójicamente, como una demarcaci3n con la que dos grupos humanos distintos se separan y como una demarcaci3n a cuyos bordes dos grupos humanos distintos se tocan.

A finales del siglo XIX el ilustre antropogeógrafo Ratzel acuñó la siguiente definición del concepto de frontera: «La frontera está constituida por innumerables puntos, en los cuales un movimiento orgánico ha acabado por detenerse»⁷. Abarcaba esta definición sea las sociedades del universo de la naturaleza sea las sociedades humanas y hundía sus raíces en la idea del movimiento «que es propio de todo ser viviente»⁸. La frontera es, pues, algo móvil, que no hay que identificar como una línea definitiva sino más bien como un espacio en donde los vectores de fuerza de una comunidad se han arrestado, se han detenido sea por la hostilidad del medio sea a causa de la resistencia presentada por otro movimiento en sentido contrario. Al haber dos o más movimientos opuestos, la frontera presenta a menudo caracteres contradictorios pues es el espacio en donde se detienen las fuerzas de una civilización pero es también el espacio a través del cual pasan hombres, ideas, mercancías, de una civilización a otra, es el espacio en el que dos épistèmès se tocan y se comunican.

La historia depende tanto del concepto de frontera que parece superfluo dedicar ahora una reflexión a esta ligazón. Sobre la lógica y la pervivencia de las fronteras puede bastar esta cita de Braudel en *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*:

[cada civilización] está solidamente enraizada en un espacio determinado: el espacio que es uno de los indispensables componentes de su realidad. Antes de ser aquella unidad en las manifestaciones del arte en que Nietzsche veía su mayor verdad, una civilización es, básicamente, un espacio trabajado, organizado por los hombres y por la historia. Dado que hay límites culturales, espacios culturales de extraordinaria perennidad: nada pueden todas las mezclas del mundo⁹.

7 Ratzel (1899), 259. Cit. en Zientara (1979), 403. Traduzco de esta versión.

8 Ratzel (1899), 259. Cit. en Zientara (1979), 403. Traduzco de esta versión.

9 Braudel (1986b), 815. La traducción es mía.

Braudel mete aquí el acento sobre la especificidad de cada civilización y sobre el valor que el espacio tiene en la definición de esa visión del mundo determinada y original que es una civilización. Una materialidad geográfica, ante todo, parece constituir la base fundamental que distingue a una civilización de otra. Es un punto de vista que contradice, en cierto modo, la idea de movilidad, de dinamismo y transformación que parece caracterizar el progreso de las civilizaciones, y sobre todo, el mundo moderno. Para Braudel hay un núcleo perenne en cada cultura que garantiza su continuidad, su pervivencia, frente a las otras, y es de ahí que brota su especificidad (ligada a la territorialización de la misma).

La frontera es, pues, esa línea que limita un espacio trabajado, la grieta en donde quiebra una civilización, es el borde de una unidad histórica, signo indispensable de su propio existir como tal unidad histórica.

La literatura, al funcionar como representación del mundo, ha tenido en cuenta con frecuencia esa solución de continuidad que la frontera constituye y la ha elegido como eje estructural de muchas de sus obras maestras; como ejemplo ilustre citaré sólo la *Ilíada* cuya acción se desarrolla en su totalidad en la frontera marítima del reino de Troya. Desde un cierto punto de vista podemos considerar toda la materia del poema homérico como los innumerables intentos que griegos y troyanos realizan para superar esa línea de separación que es la frontera del reino de Príamo. El caballo de madera es la poderosa metáfora con que la sociedad de la Hélade arcaica reconoce el superior valor de la astucia respecto a la fuerza; el caballo es el símbolo de la ineficacia de la guerra para eliminar fronteras y, aunque representa por antonomasia el engaño, nos señala a la vez el valor de la imaginación como camino fértil para la superación de los límites; también alude poderosamente a la importancia de las creencias espirituales para tender puentes: como todos recordamos, los troyanos abren las puertas de la ciudad al caballo porque piensan que es un dios.

Troya es, a la vez, un reino y una ciudad, el corazón y el límite de un mundo, y de una visión del mundo. La caída de la ciudad

conlleva el fin de todo lo demás en ese espacio en donde se levantaba la urbe. Su prolongación en Roma gracias a Eneas representa una mítica *translatio imperii*, un nobilísimo injerto que salva definitivamente a Troya de su destino infausto.

No podemos ahora detenernos en esto, sobre lo que tanto cabría decir. Lo que me interesa subrayar es el carácter fronterizo de esa ciudad-estado, antecedente ilustre de los espacios literarios que nos ocupan pues este rasgo también parece connotar, y no de forma accidental, las dos ciudades en las que nos detendremos enseguida. Vamos a ocuparnos de dos ciudades que son capitales de estados (la primera, Nápoles, del reino de su mismo nombre, la segunda, Constantinopla o, mejor dicho, Estambul, cabeza del Imperio de la Gran Puerta). Ambas, por su situación geográfica, aparecen situadas al límite del territorio que tales estados dominan. Vamos a ocuparnos de ellas en un momento histórico determinado, el siglo XVI, cuando Nápoles pierde su carácter de Reino con su propia dinastía (la de los aragoneses que había sido fundada a mediados del XV por Alfonso V el Magnánimo) y Estambul es ya, desde medio siglo atrás, la capital del imperio de los turcos otomanes.

A principios del XVI el *Regno* de Nápoles pasa a integrarse como un espacio clave en la compleja entidad histórica que van modelando los Reyes Católicos: es, en efecto, el primer territorio europeo fuera de la península ibérica que entra a formar parte de la Corona de España. Desde 1503 el Gran Capitán, tras haber ganado la guerra contra los franceses que habían invadido el sur de Italia, los expulsa y toma posesión del *Regno* en nombre de Fernando el Católico estableciéndose en la ciudad como virrey.

Gonzalo Fernández de Córdoba es, pues, el primer virrey de Nápoles; la ciudad pierde desde ese momento el privilegio de ser sede donde reside el soberano y sólo en determinados momentos, los reyes (Fernando el Católico en 1508, Carlos V en 1535) pasarán temporadas en ella. Esta pérdida de status va acompañada, sin embargo, de un nuevo rol: la importancia militar de la ciudad y de su clase dirigente en la política internacional de la Corona de

España. Naturalmente esta integración en una entidad compleja como la Monarquía Católica la convierte en intermediaria privilegiada entre España e Italia¹⁰. Nápoles tiene, pues, una función de frontera y a la vez de puente, entre España e Italia ya desde el XV y ese rol seguirá vivo hasta el siglo XIX, en práctica hasta la caída de los Borbones napolitanos.

Además Nápoles es la capital del *Regno* del mismo nombre (lo que demuestra el peso enorme de la *urbs*), es decir demuestra que es la ciudad la que vertebra el territorio que depende de ella (de manera semejante a la república de Venecia o al Ducado de Florencia), lo que no ocurre con los grandes reinos occidentales centralizados ya en el XVI, como España, Francia, o Inglaterra, que tienen capitales – itinerantes o fijas – con nombres distintos de los de los reinos.

Si adoptamos un punto de vista español, es decir occidental, el Reino de Nápoles es geográficamente y representa simbólicamente la frontera marítima con el Imperio de la Sublime Puerta a partir de la conquista de Constantinopla en 1453. Como indicado *supra* la llegada de los aragoneses a Nápoles coincide perfectamente con aquella fecha simbólica que conmovió a la cristiandad, fecha que se considera en historiografía como el principio de la Edad Moderna. Nápoles, que poseía la corona del Reino de Jerusalén, estaba moralmente obligada a defender la cristiandad y no sólo a defenderse. La orden militar de San Juan de Jerusalén, que había fundado un caballero de Scala (ciudad perteneciente a la Repubblica Marinara de Amalfi, englobada más tarde en el reino de Nápoles), se había responsabilizado de esa defensa y cuidado: los reyes de Nápoles Roberto de Anjou y Sancha de Mallorca habían subvencionado la instalación de los franciscanos en Tierra Santa ya en el siglo XIV¹¹.

¹⁰ Vid. Civil / Gargano / Palumbo / Sánchez García (en prensa).

¹¹ Aún hoy, en Jerusalén, la iglesia católica dentro de la Basílica del Santo Sepulcro es un espacio elegante y desnudo ornada sólo con el sagrario, un esquemático viacrucis en hierro y una reliquia de gran valor: la co-

Los reyes de España, a partir del momento en que incorporan el Reino de Nápoles a su Corona, se honran con el título de Rey de Jerusalén. Este título, a pesar de ser puramente honorífico (dado que la Tierra Santa estaba en manos islámicas desde antiguo, con el breve intervalo de la primera etapa del Reino Latino 1099-1187)¹² aparece casi siempre situado en los documentos oficiales entre los primeros (después de los de los reinos de Castilla y Aragón), lo que demuestra la importancia que los monarcas españoles le concedían.

Así por ejemplo, en los monumentos fúnebres que el mundo oficial napolitano dedicó a la muerte de Felipe II se insiste sobre el significado de este título. El historiador Caputi, al describir el mausoleo que se hizo en la catedral en honor del rey cita «l'arme di Hierusalem, che tiene per insegna una Croce di oro in campo d'argento», y añade: «Il titolo di quel Regno, benchè ora sia posseduto da Turchi, al Re di Spagna si dee, per lo Regno di Napoli»¹³.

Nápoles es, pues, institucionalmente, una especie de punta de lanza contra el Islam; la monarquía católica de España se va apoyar en ella en el pulso que mantiene contra el imperio otomano desde finales del XV. En efecto, el primer choque de los españoles con el turco ocurre ya a finales del XV, cuando el Gran Capitán conduce a una selección de sus tercios para recuperar Cefalonia, isla veneciana invadida por el Gran Turco Bayacete. Los turcos son

lumna en donde, según la tradición, fue azotado Jesús. Esta austeridad grandiosa es rota únicamente por una obra de arte que se expone a los pies de la iglesia: se trata de un alto relieve en plata repujada de más de dos metros de altura en el que se representa la resurrección del Señor, regalo de Nápoles a los franciscanos de la custodia de Tierra Santa hacia finales del siglo XVII. La presencia de esa única obra de arte en la iglesia católica más sagrada y universal simboliza con fuerza el rol de Nápoles en la conservación de los santos lugares, su papel institucional y su empleo como punta de lanza de la cristiandad primero frente al Islam mameluco y después frente al turco.

12 Total duración del Reino Latino: 1099-1291, pero en buena parte de ese tiempo los cruzados dominan sólo algunas zonas de Tierra Santa.

13 Caputi di Cosenza (1599), 62-63.

rechazados por Gonzalo Fernández de Córdoba y la isla permanece, gracias a esta ayuda, en manos de venecianos¹⁴.

Junto con Sicilia el *Regno* es, como vamos viendo, la frontera oriental del imperio español, su territorio está en primera línea frente al adversario otomano (Otranto, en el extremo sureste de la península, con sus mártires de finales del siglo XV y con el poder turco que domina la ciudad durante un corto período es el gran escándalo de la *Universitas Christiana*); esta función histórica va a tener acogida literaria y los textos del Renacimiento español van a dar testimonio de ello.

Dos ejemplos bastan para bosquejar este rol: en 1513 el anónimo que publicó en Valencia (por Diego Gumiel) la *Cuestión de amor*, en donde queda retratada idealmente la vida de la sociedad cortesana hispanonapolitana de los primeros años del virreinato, narra la preparación de un juego de cañas programado

para el segundo día de Pascua que todas las damas ya a Virgilano [pseudónimo de Pozzuoli] serían venidas. De lo cual el señor cardenal fue tan contento que le ofreció tener él un puesto con la meitad de aquellos cavalleros, desta manera que los de su puesto saldrían a la estradiota vestidos como turcos con máscaras y rodela turquescas, vestidos todos de las colores que su Señoría les daría, y que jugarían con alcanzías; e que Flamiano tuviesse el otro puesto a la gineta con los otros cavalleros....en el cual juego él con sus turcos llegaría como hombre que viene de fuera, y assí juntados ellos todos, començarían el otro juego contra los que con él viniessen...¹⁵.

El juego de cañas, quizás de origen moro¹⁶, era en España uno de los símbolos más fuertes del carácter fronterizo de la sociedad

14 Vid. Sánchez García (2005).

15 Anónimo (2006 [1513]), 203-204.

16 De opinión distinta es Covarrubias, *Tesoro*: «En España es muy usado

española pues mimaba el choque entre las dos civilizaciones (cristiana e islámica) que durante siglos había caracterizado la historia de Castilla y Aragón por un lado y de Al Andalus por otro. Este juego, en el que los caballeros se afrontaban con cañas en lugar de lanzas, transportaba en clave artística en la sociedad caballeresca la dureza del choque real: era una estilización de la guerra.

El juego de cañas fue introducido en Nápoles por los españoles, como muy bien documentó Benedetto Croce¹⁷, pero lo que nos interesa ahora notar es la transposición napolitana que sustituye a los moros con turcos: la fiesta identifica inmediatamente el deslizamiento hacia el oriente osmánico de la frontera con el Islam y el nuevo enemigo ya no es, como en España, el moro granadino¹⁸, sino el turco. La sociedad cortesana hispanonapolitana lo propone como nuevo icono representativo del enemigo, del adversario en la fe y en la lucha por el dominio del Mediterráneo.

Este mito, que va a tener en España recaídas riquísimas, recogidas en la imponente obra de Albert Mas *Les turcs dans la littérature espagnole du siècle d'Or*¹⁹, empieza precisamente en Nápoles, muestra significativa de la relación íntima entre historia y literatura.

el jugar las cañas, que es un género de pelea de hombres a cavallo. Este llaman juego troyano, y se entiende averle traydo a Italia Julio Ascanio. Descrívele Virgilio, lib. 5, Aeneidos tan por extenso que no quita punto del juego de cañas nuestro. Primero desembaraçan la plaça de gente, hazen la entrada con sus quadrillas distintas, acometen, dan buelta, salen a ellos los contrarios; y pondré aquí unos pocos versos, los demás podrán ver en su lugar «Olli discurrere pares, atque agmina terni / Diductis solvere choris rursus vocati / Convertere vias, infestaque tela tulere, / Inde alios ineunt cursus, aliosque recursus / Adversis spatiis, aelternosque orbibus orbis / Impediunt, pugnaeque cient simulacra sub armis: / Et nunc terga fugae nudant, nunc spicula vertunt / Infensi, facta pariter nunc pate feruntur, etc»; Covarrubias (1987), 291.

¹⁷ Croce (1949), 165-167.

¹⁸ Vid. Carrasco Urgoiti (1989); Carrasco Urgoiti (1996).

¹⁹ Mas (1967).

Esa misma relación entre verdad y ficción la vamos a hallar en la obra maestra de la literatura erasmista española, ya en los últimos tiempos de la época del Emperador; me refiero al *Viaje de Turquía*, el famoso diálogo anónimo en el que los personajes Pedro de Urdemalas, Juan De Voto a Dios, y Mátalascallando charlan durante dos días en Burgos sobre las cuestiones que Pedro, de vuelta de un largo cautiverio entre los turcos, va poniendo en el tapete.

A Nápoles Pedro le dedica amplio espacio pues al principio de su epopeya el puerto partenopeo es la meta a donde se dirigían las galeras del rey en las que el héroe se ha embarcado, abordadas en las aguas de Ponza por los turcos; Nápoles es pues una meta negada al principio de la trayectoria de Pedro de Urdemalas. Su cautiverio en aguas de Ponza es una prueba tangible de que el territorio marítimo de ámbito napolitano no está bajo control como debiera y que los turcos campan por sus respetos en el mar Tirreno; cuatro años más tarde, a su vuelta del cautiverio en Constantinopla, tenemos la misma situación: Pedro retorna a Nápoles pasando por la inhóspita Messina; desde allí Urdemalas decide dirigirse a la capital por el camino de Calabria y evitando el viaje a través de un mar infestado de naves turcas:

Y el capitán de mi nao determinó de venir a Nápoles con el trigo y otras tres naves de compañía, y como yo había de venir a Nápoles díxome que me venía bien haber allado quien me traxese çien leguas más sin desembarcarme. Yo se lo agradeçí mucho, y començaron a sacar las áncoras para nos partir. Pasó por junto a la nao un bergantín, y no sé qué se me antojó preguntarle de dónde venía. Respondió que de Nápoles. Díxele qué nueva había. Respondió que diez y nueve fustas de turcos andaban por la costa²⁰.

20 Anónimo (2000 [1551]), 559-560.

El Tirreno meridional se pinta como un ámbito peligroso y lleno de enemigos y la ciudad aparece casi en estado de asedio a causa de la libertad con que se mueven las embarcaciones turcas. El valor simbólico fronterizo de la ciudad se confirma porque el héroe intenta resumir a sus amigos su estancia en Nápoles con esta frase lapidaria: «Ya yo estaba en livertad»²¹. Y ante la insistencia de Mátalas para que cuente con más detalle sus experiencias en la ciudad Pedro confiesa: «Hallé muchos amigos y señores en Nápoles, que me hizieron muchas merçedes, y allí descansé, aunque caí malo, siete meses; y no tenía poca neçesidad dello, según venía de fatigado»²². La secuencia del héroe en Nápoles está formada por la pareja verbal *descansé* / *caí malo*. El primer miembro está en oposición a toda la experiencia vital del cautiverio, que ha estado marcada por la necesidad, por el trabajo coacto, por la vigilancia continua. *Descansé* reenvía a aquel «Ya yo estaba en livertad» de poco antes. *Descansé* tiene por tanto una carga simbólica muy fuerte porque hace de Nápoles la patria prometida del héroe, tercera puerta del occidente cristiano y romano – después de Quíos y Messina, amiga pero débil la primera, perteneciente a la Corona Católica pero hostil la segunda –.

Nápoles es el lugar ideal para descansar porque asegura la presencia de «muchos amigos y señores»²³. Es el «puerto de salvación» de la tradición cristiana, modulado a su vez sobre el ideal helenístico del «puerto seguro». Por otra parte el elogio de Nápoles empieza con esa otra frase lapidaria «hallé muchos amigos y señores en Nápoles» que ofrecen seguridad y bienestar al héroe²⁴ reforzando la función simbólica de la ciudad como puerto de salvación frente a la frontera móvil del mar.

Es hora de pasar a la otra metrópoli que nos ocupa, la ciudad de los nombres múltiples, Bizancio, Constantinopla, Estambul.

21 Anónimo (2000 [1551]), 567.

22 Anónimo (2000 [1551]), 561.

23 Anónimo (2000 [1551]), 568.

24 Vid. Sánchez García (1995), 375-384.

Capital imperial en los siglos del duro Medioevo y símbolo de riqueza, de poderío y de religiosidad para el hombre occidental, Constantinopla había nacido en el 330 d.C. fundada por el Emperador Constantino con el nombre de Nueva Roma en el Cuerno de Oro. Aunque construida sobre la Bizancio helénica (fundada en el siglo VI a.C.) podemos considerar Constantinopla una ciudad moderna, respecto a la antigüedad mítica de Nápoles. Nace además como una imagen refleja de la capital del imperio (Roma); la velocidad con que se la construye como nueva capital, la aproximación con que se reproducen los lugares diputados de Roma, *Caput mundi*, dejan signos visibles en la calidad de sus edificios y en el ser profundo de la ciudad. Esta naturaleza de «copia» y este carácter de «urgencia» va a constituir el sustrato de la que va a ser una de las dos cabezas del Imperio bifronte de Teodosio el Grande (que lo reparte a sus hijos en el 395). A partir de la caída del Imperio de Occidente esa identidad de gemela va a ir difuminándose. El cambio de equilibrio político da cuenta del cambio de identidad: cuando Justiniano (527–565) conquiste Italia, Constantinopla será ya oficialmente el centro único del Imperio Romano, la cabeza de un imperio griego que subsume parte de la antigua Roma. Este trasvase y su progresivo deterioro, su incesante achicamiento, va a constituir la historia apasionante del Imperio bizantino. La visión de los occidentales que viajaban hasta ella ya daba cuenta de esa naturaleza fronteriza que constituye el alma más íntima de la ciudad: «Constantinopolitana urbs, quae prius Bizantium, nova nunc dicitur Roma, inter ferocissimas gentes est constituta», nos dice Liutprando, obispo de Cremona²⁵. Liutprando nombra a algunas de esas gentes para él salvajes: Húngaros, cázaros, rusos, búlgaros, armenios, persas, caldeos, habitantes de Egipto y de Babilonia. La lista delimita muy bien la frontera del imperio oriental con los mundos barbáricos. No cita Liutprando a los turcos que, progresivamente, y sobre todo a partir del siglo XIV, van a ejercer un empuje tan fuerte que reducirá el Imperio

25 Cit. en Minervini (1993), 50.

bizantino a la ciudad de Constantinopla y sus alrededores. Es por entonces que Constantinopla va a dejar progresivamente de ser centro para convertirse en un punto de la línea de frontera entre Occidente y el poder otomano. Su caída en 1453 representa una fractura histórica. El anónimo veneciano que escribió el *Planctus*²⁶ sintetizó lo que Constantinopla representaba para Occidente: una ciudad relicario, la más grande de la Cristiandad, cuya densidad de restos materiales de los Apóstoles y de objetos relacionados con el Salvador hacía empalidecer el prestigio de Santiago de Compostela, e incluso el de Roma (a pesar de que los cruzados y los venecianos habían ido trayéndose poco a poco muchos de aquellos restos, dando lugar a lo que Franco Cardini ha llamado «la translación de la sacralidad de Oriente a Occidente»²⁷).

Nuestro anónimo titula a Constantinopla como cabeza de todas las ciudades, centro de las cuatro partes del mundo, avanza-dilla hacia Occidente del paraíso terrestre. Ciudad llena de frutos gracias a esas presencias materiales de los cuerpos de los apóstoles, de los mártires, de los confesores. Todo lo espiritual se ha

²⁶ Anónimo (1984), 846: «O cità, caput de tutte le citade, centro de le quatro parte del mundo! O cità, cità, gloria de tutti i Christiani et destructione de barbari! O cità, cità, altro paradiso piantato verso l'occidente, havente dentro varie piante con abbondantia de fructi spirituali! Dove è il tuo decoro? Dove è la tua valitudine tua benigna? Dove sono le tue gratie gratis date? Dove sono i corpi delli Apostoli del nostro Signore, li quali sono piantati in paradiso sempre virente, haventi appresso sé lu vestimento purpureo, la lancia, la spongia et la arundine; le quali noi basiendo, ne pareva veder Christo in croce? Dove sono le reliquie delli confessori? Dove delli martiri? Dove sono le reliquie del magno Costantino? Dove li cadaveri di altri imperadori? Dove sono le strade, li cortili, li trivii, li campi, le macerie delle vigne, che tutte erano piene di rilequie di sancti? [...] Non semo degni alzar li occhi al cielo, ma col volto et li occhi bassi guardar sempre la terra, chiamando sempre: «Iusto, iusto sei tu Signore, et iusto è il tuo iuditio. Havemo peccato, havemo prevaricato, havemo facto iniustitia più che tutte le zente. Et tutte le cose che hai facto a noi, tu le hai facte con iustitia et con raxone. Nientedimeno, habbi de noi, Signor, misericordia».

²⁷ Cardini (1991), 195. Cit. en Minervini (1993), 55.

perdido con la invasión y la ocupación otomana y con ello también los signos materiales del poder (los cuerpos de los emperadores, empezando por Constantino) y la tierra (los caminos, las calles, los patios, los campos, las viñas), la tierra cargada de reliquias ha sido profanada por los invasores.

Esta visión apocalíptica de la pérdida de Constantinopla está muy presente en la literatura española: Pero Mexía en su *Silva de varia lección* le dedica el capítulo XII, entre los más destacables de su miscelánea (uno de los libros de la literatura española que alcanzó más difusión, con más de 100 ediciones entre mediados del XVI y finales del XVII y con decenas de traducciones a las principales lenguas europeas)²⁸. Ya en la *laude* con que inicia, Mexía señala la posición fronteriza de la ciudad aportando *auctoritates* que habían recogido esa característica:

El assiento y lugar desta ciudad en nuestra Europa, en la provincia de Tracia, que es fértil y grande y muy poderosa en armas. Está puesta en la costa norte de la mar, en el estrecho entre Asia y Europa, en la entrada del Ponto y mar Euxino, llamado el Mar Grande; por lo qual, Ovidio la llama «puerta de dos mares», por estar en estrecho²⁹.

Por el contrario, de esa posición el anónimo del *Viaje de Turquía* destaca su centralidad y, gracias a ella, su segura abundancia:

Pedro: [...] Constantinopla, que antes se llamaba Bizancio, tiene el mejor sitio de çibdad que el sol escalfa desde Oriente a Poniente, porque no puede padecer neçesidad de bastimentos por vía ninguna, si en alguna parte del mundo los hai.

Juan: Esso me declarad, porque aunque tenga mar no haze al caso, que muchas otras çibdades están junto al mar y padecen muchas neçesidades.

28 Mexía (1989). Los capítulos dedicados a Constantinopla son el XII (262-275), XIV y XV (292-327).

29 Mexía (1989), 263.

Pedro: Si tubiesen dos mares como ésta no podrían padesçer. La canal de mar tiene de largo desde el mar Eugino hasta Sexto y Abido, çinquenta y aun sesenta leguas. En la mesma canal está Constantinopla, çinco leguas más acá de la Mar Negra, que es el mar Euxino; de manera que a la mano izquierda tiene el mar Euxino, que tiene dozientas leguas de largo y más de quatroçientas de zerco; a la mano derecha está el Mar Mediterráneo [...]. O haze vientos para que vayan los nabios con bastimento, o no; si no haze ningún viento caminan las galeras y barcas y vergantines con los rremos a su plazer; si ubiere vientos, o son de las partes de Mediodía y Poniente, o de Setentrion y Oriente, porque no hai más vientos en el mundo; andando los primeros, caminan las naos y todos los nabios del Cairo y Alexandría, Suria, Chipre y Candía, y en fin todo el Mar Mediterráneo, desde el estrecho de Gibraltar allá. Si los vientos que corren son de la otra parte, son prósperos para venir de la Mar negra y ansí vereis venir la manada de nabíos de Trapisonda y toda aquella ribera hasta Capha y el río Tanais, que paresçe una armada.³⁰

De ser vista como periferia de Occidente y microcosmos del cristianismo, Constantinopla pasa a ser para el genial anónimo centro del poder otomano, capital de un estado inmenso que va desde los confines con la Persia hasta Egipto y, hacia Occidente, hasta las puertas de Viena.

Y sin embargo ese centro del imperio va a producir una serie de lo que podemos llamar fronteras interiores: Pedro de Urdemalas nos cuenta, con detalles llenos de gracia, que en Pera (la ciudad situada en la colina enfrente del Palacio Real de Topkapi) viven griegos, genoveses, venecianos y los miles de esclavos españoles, italianos etc. caídos en manos de los turcos. Los judíos

³⁰ Anónimo (2000 [1551]), 832-833. Sobre otras cuestiones relativas a la imagen de Constantinopla que esboza Pedro vid. Gómez-Montero (2008).

sefarditas expulsados de España viven en Estambul, son médicos del Gran Turco, comerciantes, financieros, son una frontera más del imperio español, como prueba el hecho de que hablan su lengua, el judeo español³¹.

Centro del Imperio, Stambol admite y asimila a los que vienen de fuera: los jenízaros son en su mayoría niños cristianos crecidos en Estambul y educados para la milicia³²; la esposa del Gran Turco Solimán es una extranjera, la famosísima Roxolana que, dicen las fuentes venecianas, francesas y españolas, tiene embrujado a Solimán el Kanuni³³.

Hay, pues, como en todas las grandes metrópolis de los imperios, una dialéctica viva con las periferias que absorbe las mejores energías de éstas para ponerlas al servicio del poder, lo que representa una absorción de la frontera, es decir su asimilación en la construcción del centro.

Ese modelo cultural, que está por encima de las respectivas visiones del mundo de los personajes, tiende a disolver fronteras, invitando o forzando a los elementos procedentes del otro lado de la «línea de demarcación» a asimilarse; consiente así resolver el conflicto que Braudel planteaba en su gran libro cuando señalaba cómo «atravesando la frontera el individuo padece una desorientación; «traiciona», [es decir] abandona tras sí a su civilización»³⁴. Pedro de Urdemalas resiste a esa traición negándose a renegar (como le propone su amo Sinán Bajá) y a la vez, en cierta forma, comete esa traición, pues se niega, cuando vuelve a España, a describir lo que ha dejado atrás siguiendo los perjudiciales esquemas

31 Anónimo (2000 [1551]), 360 y *passim*.

32 «Los Janiçaros dela guardia son hombres a pie y son doze mill todos christianos renegados: o hijos de christianos, Estos estan onde esta el gran turco: que jamas se apartan del: y hazen su guardia de noche continuamente por sus quarteles: como si estoviessen en la guerra» (Díaz Tanco de Fregenal (1547), 48).

33 Vid. Leclerc (1990), 27; vid. además Çagatay Uluçay (1971) y Peirce (1993).

34 Braudel (1986a), 814. La traducción es mía.

ideológicos de sus amigos españoles. Estos podrán comprobar, al reencontrarse con él tras la experiencia del cautiverio, que ya no es el mismo, que un cambio radical se ha efectuado: el héroe es ahora un ejemplo de humanismo cristiano renovado, capaz de entender la otredad – en este caso representada por los turcos, de explicarlos y de respetarlos.

El discurso literario de la España del Siglo de Oro señala ese riesgo de dejar tras sí la propia civilización con otros ejemplos ilustres ambientados en Estambul – Cervantes en *La gran Sultana* – y busca soluciones para evitar ese peligro; convierte el *limes* en un punto de referencia interno, lo incorpora a la conciencia de la propia civilización, a la que sirve como referencia del propio límite y, a la vez, como horizonte de la propia grandeza. Paradoja que recoge la reflexión sobre la lengua que Sebastián de Covarrubias realiza en el *Tesoro* (1611). El gran lexicógrafo no dedica una «entrada» a la voz *frontera* sino que la incluye en el campo semántico del vocablo FRENTE:

Frontera puede ser parte opuesta, como en la casa frontera; frontera la raya y término que parte dos reynos, por estar el uno frontero del otro. Frontero, lo mismo que de enfrente Frontispicio la delantera de la casa, y della lo más vistoso y espacioso, como lo es en la cara la frente; que con esta similitud llama italiano «fachata» a la delantera de la casa. Confrontarse dos personas es assimilarse en las condiciones por ser de una misma complexión y calidad; que el italiano dize «affrontare il sangue»³⁵.

El acento en esta definición taxonómica se pone en ese «estar enfrente» y, por lo tanto, obligados a mirarse. Pero además a ese «ser frontero» sigue la idea de confrontación entre dos personas, que para Covarrubias no es choque sino «assimilarse de las condiciones». Las condiciones para esa «assimilación» son físicas (complexión) y socio-espirituales (calidad), lo que equivale a declarar la posibilidad de una asimilación que, en teoría, es univer-

35 Covarrubias (1987), 608.

sal, y al mismo tiempo individual (la «confrontación» es siempre «entre dos personas»).

Es pues, una visión de la frontera nueva y original la que España elabora entre el siglo XV y el XVII, una visión rayana en la utopía, que concibe y moldea una «cultura sin fronteras» de la que han hablado los historiadores Vincent y Bennassar³⁶ una propuesta que conserva hoy día, en tiempos de globalización, toda su validez, pues hace depositarios a los individuos, y por lo tanto a cada persona, de un oxímoron: conservar la propia identidad y superar los límites de la propia cultura mediante el ejercicio del código virtuoso heredado de los clásicos y reelaborado como humanismo cristiano globalizador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anónimo (2006 [1513]), *Cuestión de amor*, ed. F. Vigier, París.
- Anónimo (2000 [1551]), *Viaje de Turquía*, ed. M.-S. Ortolá, Madrid.
- Anónimo (1984), *Lamento sulla città caduta* (antigua traducción véneta de un Lamento de Ducas sobre la destrucción de Constantinopla), en: U. Albini / E. V. Maltese (eds.), *Bisanzio nella sua letteratura*, Milano, 846–850.
- Anzaldúa, G. (1987), *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco.
- Aversa, I. (2004), *Claudio Magris: la literatura en la frontera*, Ciudad Real.
- Bennassar, B. / Vincent, B. (1999), *España. Los Siglos de Oro*, Barcelona.
- Bhabha, H. (1990), *Identity, Community, Culture, Difference*, London.
- Braudel, F. (1986a), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo I*, Torino.
- Braudel, F. (1986b), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino.
- Çagatay Uluçay, M. (1971), *Harem II*, Ankara.

36 Vid. Bennassar / Vincent (1999), 218–260.

- Caputi di Cosenza, O. (1599), *La Pompa funerale fatta in Napoli nell'essequie del Catholico Re Filippo II*, Napoli.
- Cardini, F. (1991), «La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldino», en: *Gerusalemme d'Oro, di rame, di luce*, Milano, 154-204.
- Carrasco Urgoiti, S. (1996), *El moro retador y el moro amigo (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, Granada.
- Carrasco Urgoiti, S. (1989), *El moro de Granada en la literatura*, ed. facsímil de la primera ed. con un estudio preliminar por J. Martínez Ruiz, Granada.
- Civil, P. / Gargano, A. / Palumbo, M. / Sánchez García, E. (eds.) (en prensa), *Fra Italia e Spagna: Napoli incrocio di culture tra XV e XVII. Atti dei Congressi di Parigi (giugno 2005) e Napoli (marzo 2007)*, Napoli.
- Covarrubias, S. de (1987), *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. M. de Riquer, Barcelona.
- Croce, B. (1949), *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari.
- Deleuze, G. (1980), *Mil Mesetas*, México.
- Díaz Tanco de Fregenal, V. (1547), *Palinodia de los Turcos*, Orense.
- García Canclini, N. (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México.
- Gómez-Montero, J. (2008), ««Mi romería va por otros nortes...». De la peregrinatio al itinerarium urbis en el *Viaje de Turquía*», en: W. Nitsch / B. Teuber (eds.), *Zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Religion, Mythologie, Weltlichkeit in der spanischen Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit*, München, 171-187.
- Guillén, C. (2007), *Múltiples moradas*, Barcelona.
- Leclerc, A. (1990), «Roxelane (Hürrem Sultan)» en: M. Bernus Taylor et al. (eds.), *Soliman le Magnifique*, Paris.
- Mas, A. (1967), *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, I-II. Paris.
- Mexía, P. (1989), *Silva de varia lección*, ed. A. Castro, Madrid.
- Minervini, L. (1993), «Le città dell'Oriente immaginario», en: *Le città immaginarie*, Torino, 49-63.
- Peirce, L. (1993), *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York / Oxford.
- Pratt, M. L. (1992), *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York.
- Ratzel, F. (1899), *Anthropogeographie*, Stuttgart.

Ricœur, P. (1999), *Soi-même comme un autre*, Paris.

Sánchez García, E. (2005), «La imagen del Gran Capitán en la primera mitad del «Cinquecento»: textos latinos, españoles e italianos», en: J. Gómez-Montero / F. Gernert (eds.), *Nápoles-Roma 1504. Cultura y literatura española y portuguesa en Italia en el Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica*, Salamanca, 139-162.

Sánchez García, E. (1995), «Lode di Napoli nel *Viaje de Turquía*», en: M. Palumbo / V. Placella (eds.), *Omaggio a prof. R. Sirri*, Napoli.

Zientara, B. (1979), «Frontiera», en: *Enciclopedia VI. Famiglia-Ideologia*, Torino.